

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: [http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-02770-4\\_4](http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-02770-4_4)

Original publication:

Michael Rosenberger

Hoffnung auf den Garten Eden. Zur Religiosität des säkularen Umweltschutzes und zum Schöpfungsethos der christlichen Religion

Alfred Bellebaum / Robert Hettlage (eds.), Religion. Spurensuche im Alltag, 2016, 79–94  
Wiesbaden, Springer VS 2016

URL: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-658-02770-4\\_4](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-658-02770-4_4)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

# Hoffnung auf den Garten Eden

---

## *Zur Religiosität des säkularen Umweltschutzes und zum Schöpfungsethos der Religion*

Wer sich in einem neuen „Garten Eden“ ansiedelt, wie es viele AnhängerInnen der deutschen „Naturheilbewegung“ Mitte des 19. Jh. taten, die aus dem großstädtischen Berlin hinaus aufs Land nach Oranienburg in der Mark Brandenburg zogen, versteht sich ausdrücklich von einer religiösen Sehnsucht nach dem Paradies getrieben. Im Gefolge von Jean Jacques Rousseaus Motto „retour á la nature“ wollte man zurück zu einem einen unmittelbaren Bezug zu den Lebensmitteln und ihrem Ursprung, indem man einen Großteil davon selbst anbaute und mit einer vegetarischen Ernährung den Frieden mit der Natur sichtbar darstellte (vgl. Hans-Jürgen Teuteberg 1994,33-65). Naturgemäßes Leben bewirkt Gesundheit für Mensch und Schöpfung, ja „Heil“, wie es der Name der Bewegung verdeutlichte.

Anders als in Deutschland hat sich die vegetarische Bewegung in England vom christlich-calvinistischen Nähr- und Mutterboden ihrer Anfänge gelöst und schon um 1800 eine autonome, d.h. laikale und säkulare Gestalt gewonnen (Michael Rosenberger 2014b,333-336). Doch auch in ihr bleiben religiöse Motive wirksam – wenn auch versteckter und weniger ausdrücklich als in Deutschland.

In allen Epochen und Kulturen war und ist der Vegetarismus nicht nur ein Essstil, sondern repräsentiert(e) einen umfassenden Lebensstil. Überzeugungen, Haltungen und alltägliche Praxis verbinden sich in ihm zu einer Lebensgestalt. Qualitative Interviews z.B. zeigen, dass vegetarisch lebende Menschen davon sprechen, dass sie VegetarierInnen „sind“. Sie erachten die vegetarische Lebensweise als einen bestimmenden Teil ihrer Identität und definieren sich darüber (Jennifer Jabs et al. 2000,382-383).

Die Religiosität bzw. Religionsnähe von Vegetarismus und Veganismus ist seit langem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Weniger Aufmerksamkeit ist bislang der Religiosität der Umweltbewegung als solcher gewidmet worden, wie sie sich in den 1960er bis 1980er Jahren in den Industrieländern formiert hat. Natürlich ist diese weit weniger einheitlich als die Gruppe der VegetarierInnen, die auf Grund ihrer übereinstimmenden Ernährungsgewohnheiten durch ein starkes Band verknüpft sind. Dennoch weist auch die heterogene Umweltbewegung religiöse Merkmale auf, wie ein Blick in die Religionsphänomenologie zeigen kann.

Was gehört phänomenologisch betrachtet zu Religion? Was sind wesentliche Merkmale von Religiosität? Auf diese Frage geben die VertreterInnen der Religionswissenschaften sehr differierende Antworten (Horst Bürkle 1999,1039-1041). Und doch gibt es eine Reihe von Charakteristika, die mehrheitsfähig sein dürften. Folgende Gesichtspunkte möchte ich für Religiosität in Anschlag bringen:

- *Starke Überzeugungen* als Elemente der eigenen Weltdeutung und eines leitenden Werthorizonts.
- Ein *ganzheitlicher Lebensstil*, d.h. eine Lebensgestalt, die auf diese Überzeugungen ausgerichtet ist und sie in die Praxis umzusetzen versucht.
- Die Abgrenzung von etwas *Sakralem* gegenüber dem Profanen, also das bedingungslose Festhalten an etwas, das einem heilig ist.
- Eine starke *Identifikation* mit den Überzeugungen und dem Lebensstil, die als unverzichtbarer Teil der eigenen Identität angesehen werden.
- Ein tiefes Gefühl und Bewusstsein der *Zusammengehörigkeit* mit Gleichdenkenden und -lebenden (syn- und diachron).
- *Symbole und Rituale*, in denen sich die vorgenannten Aspekte manifestieren und verdichten.

Lässt sich in der Umweltbewegung also so etwas wie Religiosität entdecken? Sind UmweltschützerInnen religiös? Und was bedeutet das für die Beziehung zwischen Umweltbewegung und den verfassten Religionen, namentlich den Kirchen? In einem ersten Schritt möchte ich die Abgrenzung der Umweltbewegung gegenüber der verfassten Religion des Christentums näher untersuchen, wie sie sich seit den 1960er Jahren zeigt. Dann frage ich spiegelbildlich, wie sich die verfassten Kirchen der Industrieländer seit den 1980er Jahren zum Anliegen des Umweltschutzes gestellt haben. Drittens greife ich die aktuellen Vorwürfe einer Allianz aus „Klimaskeptikern“ und fundamentalistisch Religiösen auf, Natur- und Klimaschutz seien eine irreführende „Ersatzreligion“. Auf der Basis von deren kritischer Analyse kann schließlich eine systematische Reflexion Thesen zur Verwandtschaft von Umweltschutz und Religion bereitstellen.

## 1. „Gnadenlose Folgen des Christentums“. Die „Abwendung“ der Umweltbewegung von der verfassten Religion

Es gehört zu den „unumstößlichen Gewissheiten“ des Metadiskurses über Umwelt und Religion, dass sich die Umweltbewegung bereits in einer frühen Phase, nämlich in den 1960er und 1970er Jahren, von den Kirchen und vom verfassten Christentum abgewendet hat. Als Meilenstein gilt diesbezüglich ein Artikel, den der US-amerikanische Mediävist und Wissenschaftshistoriker *Lynn White Jr.* (1907 – 1987) im Jahr 1967 unter dem Titel „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“ im renommierten Wissenschaftsmagazin „Science“ veröffentlicht hat.

Folgende Kernthesen vertritt White in diesem Artikel: Wissenschaft und Technologie seien fast zur Gänze eine „westliche“ Errungenschaft – „westlich“ im Sinne von lateinisch-westkirchlich. Sie hätten ihren Ursprung um die Zeit von 800 (neue Pflugtechnologie) bis 1000 n.Chr. (neue Methoden im Wasserbau), also in der Zeit des karolingischen Kaiserreichs, und hätten im 16. Jh. durch den Humanismus einen zusätzlichen Quantensprung erfahren (Lynn White 1967,1204f). Für Ursprung wie Quantensprung von Wissenschaft und Technologie macht White die zugrunde liegende Ideologie, nämlich das westliche Christentum verantwortlich.

Schon die alttestamentlichen Schöpfungserzählungen hätten dem Menschen eine extrem herausgehobene Stellung in der Schöpfung zugeschrieben. Durch deren starke Betonung habe das Christentum eine nicht mehr zu überbietende Anthropozentrik in seine Weltdeutung aufgenommen: „Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.“ (Lynn White 1967,1205) Von Anfang an habe das Christentum daher einen anderen Umgang mit der Natur praktiziert als heidnische Kulte, die von einem ubiquitären Animismus geprägt gewesen seien. Wenn Lebewesen und Naturräume nicht mehr von Geistern bewohnt seien, seien alle emotionalen Barrieren beseitigt und man könne sie bedenkenlos ausbeuten: „The spirits *in* natural objects, which formerly had protected nature from man, evaporated. Man's effective monopoly on spirit in this world was confirmed, and the old inhibitions to the exploitation of nature crumbled.“ (Lynn White 1967,1205)

Warum jedoch hat sich diese Neigung zur Ausbeutung besonders in der lateinischen Westkirche ausgewirkt? White erklärt das damit, dass die Ostkirche stärker kontemplativ und auf eine symbolische Weltwahrnehmung ausgerichtet gewesen sei, während die Westkirche eher eine voluntaristische Spiritualität aktiver Weltgestaltung gepflegt habe (Lynn White 1967,1206).

Damit ergeben sich für White zwei zusammenfassende Thesen: „first, that, viewed historically, modern science is an extrapolation of natural theology and, second, that modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over, nature.“ (Lynn White 1967,1206)

Es sei dahingestellt, ob bzw. inwieweit die beiden Thesen Whites historisch betrachtet stimmen. Das ist hinreichend diskutiert worden (Udo Krolzik 1979; Hans Jürgen Münk 1987; Simone Rappel 1996) und für unsere Fragestellung nicht relevant. Wichtig ist es jedoch wahrzunehmen, dass White seine historische Analyse mit einer starken ethischen Wertung verbindet. Denn das angebliche christliche „Dogma“ von der menschlichen Herrschaft (mastery) über die Natur (die die Kirche in Wirklichkeit nie dogmatisiert hat!) interpretiert White im Sinne von deren ungehinderter Ausbeutung (exploitation). Ohne das explizit zu sagen lehnt er es aus diesem Grund ab. Das wird daraus ersichtlich, dass er den „Häretiker“ Franz von Assisi zum Patron der Ökologie machen möchte (Lynn White 1967,1206f).

White kritisiert folglich eine bestimmte Ausprägung von Religion – die christliche Anthropozentrik – um im gleichen Moment eine andere zu loben – den vorchristlichen Animismus – und einen Heiligen der Kirche, den er in diesem Punkt für dissident hält, als Patron der Umweltbewegung vorzuschlagen – Franz von Assisi. Er bricht also vielleicht mit den westlichen Kirchen, nicht aber mit Religion insgesamt, sondern unterstreicht letztlich die Notwendigkeit religiös begründeter Hemmschwellen im Umgang mit der Natur, indem er ausdrücklich ein modernes Äquivalent zum Animismus sucht (Lynn White 1973,62). Religion ist für ihn offensichtlich die einzige Barriere, die der Wissenschaft und Technik in den Weg gestellt werden kann.

Die Thesen Whites, die schon wegen ihrer prominenten Bühne in „Science“ weltweit für Aufsehen sorgten, wurden im deutschen Sprachraum namentlich von Carl Amery und Eugen Drewermann rezipiert. Der Schriftsteller und Umweltaktivist *Carl Amery* (1922 – 2005) publiziert 1972 seine Monografie „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums“, in der er dem alttestamentlich begründeten Anthropozentrismus (Carl Amery 1972,15-21) und dem darauf aufbauenden Christentum wie White eine erhebliche Mitschuld an der globalen Umweltzerstörung zuschreibt. Er sieht sich aber selbst als Christen und als Mitglied der schuldigen Christengemeinschaft: „Wir, das heißt die Christen, haben den gegenwärtigen Krisenzustand der Welt verursacht – zumindest an führender Stelle mitverursacht.“ (Carl Amery 1972,191)

Bis in die Wolle katholisch gefärbt will Amery das Christentum keineswegs abschaffen, sondern grundlegend reformieren. Noch seine Streitschrift von 2002 unter dem Titel „Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt“ wirbt dafür, dass die Kirchen ihren zentralen zivilgesellschaftlichen Auftrag im 21. Jh. annehmen, nämlich den Kampf gegen die Religion des Totalen Marktes und den Einsatz für eine ökologisch und sozial zukunftsfähige Gesellschaft. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie sieht Amery als Beispiel für den Exodus aus dem „Sklavenhaus des globalen Kapitalismus“ (Carl Amery 2002, Klappentext). In diesem Kontext ist es folgerichtig, dass er sein Buch mit einem Bibelzitat aus dem Buch Ezechiel einleitet (Carl Amery 2002,5) und in seinem programmatischen „Grundriss“ Umweltkrise und Kirchenkrise untrennbar miteinander verknüpft (Carl Amery 2002,9): Entweder die Kirchen setzen sich für die Umwelt ein oder beide – Kirchen wie Umwelt – gehen unter.

Neun Jahre nach Amery schließt sich auch der Theologe *Eugen Drewermann* (\*1940) der Kritik Whites an. White und Amery radikalisiert scheint es ihm allerdings kaum möglich, „auf dem Boden der Bibel eine umfassende, nicht nur auf den Menschen bezogene Ethik der Natur zu begründen.“ (Eugen Drewermann 1981,100) Beim 16. Philosophicum in Lech 2012 bekräftigt Drewermann dieses Pauschalverdict: „Die Bibel hat nur dieses anthropozentrische Weltbild. Eine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nehmen würde, findet man in der Bibel nicht.“ Selbst Franz von Assisi, den er in den ersten beiden Auflagen von „Der tödliche Fortschritt“ noch als Modell für einen alternativen Umgang mit der Natur darstellt, ist für ihn seit dem Nachwort zur 3. Auflage kein Vorbild mehr. Für Franziskus seien die Tiere nur Symbole für Gott gewesen und hätten folglich keinen Eigenwert besessen, argumentiert er nun. Man wird den Verdacht nicht los, dass Drewermann alles auslöschen möchte, was dem Christentum nur irgendwie ein positives Potenzial im Umgang mit der Schöpfung zuschreiben könnte.

Auf Grund der im Vergleich zu White und Amery viel fundamentaleren Kritik am Christentum plädiert der Theologe Drewermann für die Rückkehr zur Weisheit der Naturreligionen. In ihnen sieht er das kulturelle Wissen um die Zerbrechlichkeit und Schutzwürdigkeit der Natur weit besser aufgehoben als im Christentum. Konsistent mit dieser Überzeugung ist er 2005 aus der katholischen Kirche ausgetreten.

Interessant ist, dass die drei Autoren – bei aller berechtigten oder unberechtigten Kritik am Christentum – übereinstimmend allein die Religion(en) bzw. religiöse Weisheit in der Lage sehen, der weiteren Zerstörung der Natur durch die wissenschaftlich-technische Zivilisation eine wirksame Grenze zu setzen. Bei White und Amery ist es ein an den Wurzeln reformiertes Christentum, bei Drewermann die Naturreligion der indigenen Völker.

Angesichts dieses Befundes möchte ich eine provokante These aufstellen: Die drei Autoren kritisieren letztlich eine zu große Säkularität des Christentums, einen Mangel an Religiosität im ursprünglichen Sinne, einen Unglauben in Bezug auf eine Kerneinsicht von Religion, nämlich die prinzipielle Unverfügbarkeit der Natur. Nicht die Religiosität des Christentums hat nach ihrer Ansicht die Naturzerstörung durch die wissenschaftlich-technische Zivilisation gefördert, sondern sein Mangel daran. Nicht die Spiritualität des Christentums hat die Ausbeutung der Erde bewirkt, sondern ihr blinder Fleck in der Schöpfungsspiritualität. Mehr, nicht weniger Religion ist also der Impetus der drei Autoren – auch wenn das oft übersehen und gegenteilig interpretiert wird. Das ist ein verblüffendes Ergebnis: So areligiös wie man oft annimmt, ist die Umweltbewegung nicht. Im tiefsten Innersten hungert sie nach Spiritualität – und praktiziert sie nicht selten, wenn auch in kirchenfernen Formen.

## **2. „Konziliarer Prozess für Bewahrung der Schöpfung“. Die halbherzige Hinwendung der Kirchen zum Umweltschutz**

Nach der „Gretchenfrage“ an die Umweltbewegung „Wie hältst du’s mit der Religion?“ soll nun die spiegelbildliche „Gretchenfrage“ an die Religion, namentlich an die christliche, gestellt werden: „Wie hältst du’s mit dem Umweltschutz?“ Wie sehr haben die Kirchen den Umweltschutz seit den Provokationen von White, Amery und Drewermann verinnerlicht? Ist er ihnen zum Herzensanliegen geworden, wie sich White und Amery das wünschen? Oder gibt die faktische Entwicklung der Kirchen Drewermann recht, der ihr Programm als immanent schöpfungszerstörend einordnet?

Nach ersten zaghaften Versuchen Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre ist es die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1983 in Vancouver, die ein starkes Signal setzt. Am Ende intensiver Debatten beschließt sie einen „konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (zum Folgenden siehe Michael Rosenberger 2001,14-19). Konziliar, d.h. dem Höchstorgan der Mitgliedskirchen, nämlich einem weltweiten Konzil, ähnlich an Struktur und Autorität. Prozess, da eine einzelne Versammlung allein der Größe der Herausforderungen nicht gerecht werden kann, die vielmehr eine lange Zeit des Engagements und der Auseinandersetzung bedürfen. Und für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gemeinsam, weil diese drei großen Ziele der Menschheit nie isoliert voneinander gesehen werden dürfen, sondern zahlreiche Interferenzen aufweisen.

Der Prozess umfasst lokale Versammlungen und Initiativen ebenso wie nationale und internationale. Herausragend sind die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel 1989, Graz 1997 und Sibiu-Hermannstadt 2007 sowie die Weltversammlung in Seoul 1990. Nur einmal allerdings wird die Bedeutung des Umweltengagements der Kirchen für ihre Identität, ihr Kirche-Sein direkt angesprochen, und das auf einer nationalen Versammlung der Kirchen in der DDR 1989 in Dresden. Dort hält man im programmatischen

Ergebnistext 1 Abschnitt (50) fest, „dass Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung nicht zuerst eine ethische Verpflichtung der Kirche ist, sondern eine aus der Quelle ihrer Sendung kommende Wirklichkeit, der sie sich selbst als Kirche verdankt. Sie bezeichnet nicht primär eine moralische und politische Anstrengung, wie sie heute für viele gesellschaftliche Gruppen und Bewegungen kennzeichnend ist, sondern das, was Kirche im Innersten und Eigentlichen noch vor ihrem Handeln zur Kirche macht. Zugleich ist damit klar, dass die Kirche auch, indem sie sich für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung einsetzt, bei ihrer eigentlichen Sache ist.“ Das abschwächende „auch“ im letzten Satz kam erst in der letzten Überarbeitung (von insgesamt dreien) des Textes herein. Dieses „auch“ relativiert das zuvor Gesagte nicht unerheblich. Die ursprüngliche Textfassung, in der das „auch“ m.E. sehr bewusst fehlte, wollte sagen: *Nur* wenn Kirche sich für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung einsetzt, ist sie bei ihrer eigentlichen Sache. Sie kann gar nicht anders, wenn sie ihre Identität wahren will. Das wird im Endtext abgeschwächt, vermutlich um traditionelleren Kirchenmitgliedern entgegenzukommen. Gleichwohl bleibt die stärkste Aussage im mittleren Satz unangetastet: Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung bezeichnen „das, was Kirche im Innersten und Eigentlichen noch vor ihrem Handeln zur Kirche macht.“ Sie sind die identity marker der Kirche – nur über sie ist Kirche erkennbar.

Insgesamt war der konziliare Prozess ein Meilenstein auf dem Weg der Kirche zu ihrer Sendung in die Schöpfungsverantwortung. Seine Bedeutung kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wenn aber selbst die Spitzenaussage aus dem Dresdner Text schon im Prozess selbst eine wenn auch geringe Relativierung erfährt, lässt sich gut vorstellen, dass der Umweltschutz noch lange nicht flächendeckend zum Herzensanliegen der Kirchenmitglieder geworden ist.

Das gilt unbeschadet der eindrücklichen Appelle und Maßnahmen der letzten katholischen Päpste und des orthodoxen Patriarchen. Dass diese kirchlichen Führungspersonen mit großem Engagement zugunsten des Umweltschutzes geworben haben und werben, steht außer Zweifel. Berühmt ist die eindringlich warnende „Botschaft von Venedig“, die Papst Johannes Paul II. und Patriarch Bartholomaios I. bei einem Treffen in der von steigenden Meeresspiegeln besonders bedrohten Lagunenstadt Venedig am 10.6.2002 verkündeten. Aufsehen erregt hat auch die Predigt von Papst Franziskus anlässlich seines Amtsantritts am 19.3.2013, in der er die ChristInnen aufruft, wie sein Namensgeber Franz von Assisi „Hüter der Schöpfung“ zu sein. Dieser Gedanke ist zu einem Leitmotiv seines Pontifikats geworden, und man wartet gespannt auf seine bereits angekündigte Enzyklika zum Thema der Schöpfungsverantwortung.

Trotz dieser nicht wenigen hochrangigen Stimmen, die die Identität der Kirche unauflösbar mit der Umweltfrage verknüpfen, bleiben die Fragen des Umwelt-, Natur- und Klimaschutzes für viele ChristInnen und auf vielen Ebenen der Kirchenleitungen bestenfalls eine nachrangige ethische Verpflichtung. Nicht dass man das Anliegen für falsch hielte, aber ganz so dringlich und hochrangig müsse man es ja auch nicht einstufen. Insofern bleiben auch nach fast fünf Jahrzehnten ungehobene Schätze und ungenutzte Potenziale, deren Erschließung die Umweltbewegung zurecht einfordert.

### **3. Klimaschutz als Religion. Die klimaskeptische Kritik am säkularen Umweltschutz**

Mit Blick auf den Klimaschutz, der gegenwärtig eines der umkämpftesten Felder des Umweltschutzes darstellt, hat sich insbesondere im angelsächsischen Raum (Großbritannien, USA, Australien) in den letzten Jahren eine starke Bewegung gebildet, die die KlimaschützerInnen frontal angreift und ihnen entweder vorwirft, eine düstere mittelalterliche Religion zu reaktivieren (so die Lobbygruppen der KlimaskeptikerInnen), oder behauptet, sie würden eine im Vergleich zur Kirche minderwertige „Ersatzreligion“ etablieren (so evangelikale und konservativ-katholische Gruppen). In einem merkwürdigen Schulterchluss sind diese beiden Gruppen

dahingehend einig, dass Klimaschutz erstens unsinnig ist und zweitens als minderwertiges religiöses Programm daherkommt. – Wie aber steht es um diese Vorwürfe? Hat Klimaschutz tatsächlich religiöse Züge? Und wenn ja, wie sind diese zu bewerten? Schauen wir zunächst auf die Argumente im Einzelnen, um sie dann einer kritischen Würdigung zu unterziehen.

Religion ist die zentrale Deutekategorie, mit der sowohl KlimaskeptikerInnen als auch konservativ Religiöse auf die Klimaschutzbewegung schauen. Mit dem Klimaschutz sei eine neue, säkulare und daher v.a. im religionslos werdenden Europa attraktive „Klima-Religion“ entstanden (Nigel Calder in Martin Durkin 2007, 00:54). Klimaschutz sei „ein Glaubensbekenntnis, eine Ersatzreligion.“ (Josef H. Reichholf 2002,11-12) Und das bedeutet: „Die Klimafrage ist dabei, zu einer Art Glaubensbekenntnis zu werden. Die Fakten treten immer mehr in den Hintergrund.“ (Josef H. Reichholf in: Ruth Pauli/ Matthias Silveri 2008,42-43) Horst-Joachim Lüdecke hält die Sorge um den Klimawandel für die „neue deutsche Staatsreligion“ (Horst-Joachim Lüdecke 2008,137), während Matthias Horx auf die heidnische germanische Vergangenheit zurückverweist, wenn er Klimaschutz als „Kult des Wetters“ (Matthias Horx 2007,239) bezeichnet.

### **3.1 Die Klima-Religion als Spezifikum einer säkularisierten Gesellschaft?**

Einige wenige KlimaskeptikerInnen vermuten, dass die Umweltbewegung sich direkt dem Impuls des Christentums verdanke: „Wann genau aus der Umweltbewegung eine Weltreligion geworden ist, lässt sich schwer sagen. Schon in ihren Anfängen wurde sie jedenfalls maßgeblich von Menschen mitgetragen, deren Engagement religiöse Motive hatte.“ (Michael Fleischhacker 2009,35)

Die meisten KlimaskeptikerInnen allerdings bringen das Entstehen der Klimareligion eher mit dem Vakuum in Verbindung, das durch die massive Säkularisierung der modernen Welt eingetreten sei: „Seit die Kirchen sich leeren, sucht sich das offenbar konstante Bedürfnis der Menschen nach Seelenheil andere Wege. Die neue Frömmigkeit irrlichtert irgendwo umher zwischen dem Dalai Lama und der Waldorfschule, Greenpeace und PETA... Die stärkste und am weitesten verbreitete Strömung lehnt es jedoch strikt ab, Glauben genannt zu werden: der Ökologismus. Stattdessen tritt er oft als Wissenschaft getarnt auf.“ (Dirk Maxeiner 2010,191) Und Maxeiner fügt hinzu: „Die drohende Klimakatastrophe wird zu einem Überzeugungs- und Glaubenssystem, das gesellschaftlichen Sinn stiften soll.“ (Dirk Maxeiner 2010,13)

Als einer der wenigen hohen Repräsentanten der katholischen Kirche versteht auch der australische Kardinal George Pell den Klimaschutz als Grundlegung einer neuen heidnischen Religion mit sinnlosen Opferritualen (vgl. Michael Rosenberger 2013,345). Besonders areligiöse Menschen seien gefährdet, auf diese Weise in eine Pseudo- oder Halbreligiosität zurückzufallen, denn das „religiöse Gen“ wohne schließlich in jedem Menschen und suche nach Befriedigung (George Pell 2011,31)

Hans Labohm sieht die Säkularisierung als Geburtshelferin der Umweltbewegung und zitiert dazu den früheren britischen Schatzkanzler Nigel Lawson, der schrieb: „Es ist, wie ich vermute, kein Zufall, dass der Klimawandelabsolutismus gerade in Europa auf besonders fruchtbaren Boden gefallen ist. Denn es ist Europa, wo heute die am meisten säkularisierte Gesellschaft lebt und die traditionellen Religionen den geringsten Rückhalt haben. Dennoch fühlen die Menschen immer noch das Bedürfnis nach Trost und höheren Werten, mit denen uns die Religion einst versorgte. Und so ist die Klimadebatte das beste Beispiel für die Quasi-Religion des 'grünen Alarmismus' und der 'globalen Heilsverheißung'. Sie hat, gemeinsam mit anderen, dieses Vakuum gefüllt.“ (Hans Labohm 2007,31)

### **3.2 Die Dogmen der Klima-Religion und die Ketzer**

Mit der Einordnung des Klimaschutzes als Religion ergibt sich für die SkeptikerInnen eine hervorragende Möglichkeit, die Macht der KlimaschützerInnen, namentlich des Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), zu kritisieren. Sie bildeten die neue Priesterkaste, die das Dogma des anthropogenen Treibhauseff-

fekts definiere (Michael Fleischhacker 2007,43, 2009,35 und 2011,2). „Weltklimakonferenzen erlangen dann den Stellenwert von Konzilen und deren offizielle Berichte nehmen Offenbarungscharakter an.“ (Dirk Maxeiner 2010,109) Dabei sei die Klima-Religion auf Grund des entstandenen ethischen Vakuums sogar noch dogmatischer als die christliche Religion: „The religion of science replaced formal religion, but in doing so became more dogmatic than the religion it replaced. This is happening because there is a moral vacuum during the shift.“ (Tim F. Ball 2010,91)

Diese Dogmen verteidigten die Mächtigen der neuen Religion – so die Analyse der SkeptikerInnen weiter – vehement gegen alle „Leugner“ (Michael Fleischhacker 2010,36, Ulrich Kulke 2007,35), die dann als Ketzer gebrandmarkt würden: „Leute, die eine andere Meinung vertreten, werden als Ketzer bezeichnet, ich bin ein Ketzer, die Macher dieses Filmes sind alle Ketzer.“ (Nigel Calder in Martin Durkin 2007, 00:54) Die Ohnmacht, die die SkeptikerInnen im Angesicht des klimapolitischen Mainstreams verspüren, ist mit Händen zu greifen: „Hier die Ketzer, die Häretiker mit ihrer abweichenden Lehre. Da die Glaubenslehrer, bei denen sich die Frömmigkeit in apokalyptischen Celsiusgraden und dem Pegelstand der Sintflut bemisst. Sie haben uns zurzeit im Griff.“ (Ulrich Kulke 2007,35)

Über die Verkündung von Dogmen schotte sich die Klima-Religion gegen sämtliche rationalen Argumente und v.a. gegen jede kritische Wissenschaft ab. Damit sei sie in sich selbst abgeschlossen und verweigere sich dem modernen wissenschaftlichen Diskurs.

### 3.3 Die religiöse Botschaft der Klima-Religion

Worin sehen die SkeptikerInnen die Botschaft der Klima-Religion? Zunächst einmal ziehen sie Parallelen zu den ersten beiden und zum letzten Buch der Bibel: Zu den Erzählungen von der Sintflut (Gen 6-9; so ausdrücklich Michael Fleischhacker 2007,43 und 2009,35, Matthias Horx 2007,234 und 2007a,37, Ulrich Kulke 2007,35, Dirk Maxeiner 2010,129), von den ägyptischen Plagen (Ex 7-11; so explizit Michael Fleischhacker 2007,43) und von den apokalyptischen Katastrophen (Offb 7-20; so Ulrich Kulke 2007,35; Josef H. Reichhoff 2002,135 und in Jürgen Langenbach 2003,8): Die *Analyse* der KlimaschützerInnen gliche genau diesen biblischen Geschichten, die eine schwere Versündigung der Menschheit diagnostizierten und daraufhin zu radikaler Umkehr aufriefen. „Jedes Mal wieder erinnert die Veröffentlichung eines Berichts der UN-Klimakommission an die Geschichte von den großen Plagen, mit denen der biblische Gott dem abtrünnigen Bundesvolk drastisch vor Augen geführt hat, was es bedeutet, sich vom Schöpfer abzuwenden.“ (Michael Fleischhacker 2007,43)

Allerdings sehen die SkeptikerInnen die Analyse der KlimaschützerInnen als ein dreistes Fake an, das nichts, aber auch gar nichts mit der Realität zu tun habe: „Kein Zweifel: Wir leben im Zeitalter des Strafgerichts. Nur ist es diesmal nicht der Engel des Herrn, der uns mit dem Flammenschwert aus dem Paradiese weist (diesmal dem industriellen). Sondern die Medien und Klimapropheten.“ (Matthias Horx 2007,234-235) Denn die irri-ge Botschaft vom anthropogenen Ursprung des Klimawandels resultiere aus falschen dogmatischen Vorannahmen: „Das natürliche ist rein, unverdorben, heilig. Das vom Menschen gemachte ist sündhaft, schmutzig, verderbt. Der Klimawandel wird in dieser Denkensart erst dann zum Risiko, wenn er vom Menschen verursacht ist...“ (Dirk Maxeiner 2010,191-192)

Dem entsprechend haben für die SkeptikerInnen die *ethischen Forderungen* der KlimaschützerInnen nach Maßhalten, Verzicht und Opfer keinerlei Berechtigung: „Die Vorstellungswelt des Ökologismus rankt sich wie im Christentum um die Erwartung einer Endzeit, auf die man sich durch Verzicht und Buße vorbereiten soll... In der Tradition der Bußprediger rufen Kommentatoren zur Abkehr von lasterhaftem Verhalten auf und wecken Schuldgefühle. Ihre Lebensstil-Maßregeln erinnern an die rigide katholische Sexualmoral früherer Zeiten. Alles, was Spaß macht, ist verboten.“ (Dirk Maxeiner 2010,191-192) In einer dramatischen Überhöhung der angestrebten Ziele sprächen die KlimaschützerInnen von der angestrebten „großen Transformation“, die



die KlimaskeptikerInnen für überflüssig, ja gefährlich halten (Matthias Horx 2004 und 2007a,37, Fritz Vahrenholt/ Sebastian Lüning 2012,327-330).

Um ihre ablehnende Haltung jeden Verzichts zweifelsfrei plausibel zu machen, bemühen die SkeptikerInnen einen Vergleich, der scheinbar keinen Widerspruch mehr zulässt: Der von den KlimaschützerInnen propagierte Emissionszertifikathandel ähnele frappant dem mittelalterlichen Ablasshandel (Peter Dietze 2001, Matthias Horx 2003 und 2007a,37, Josef H. Reichholf 2002,32, Josef H. Reichholf in: Ruth Pauli/ Matthias Silveri 2008,42-43), im Hintergrund die übliche Mischung aus Gerichtsandrohung und Heilsverheißung (Matthias Horx 2007,234 und 2007a,37, Dirk Maxeiner 2010,191, Ulrich Kulke 2007,35). Kardinal George Pell betont, dass die Kirche den Ablasshandel seit der Reformation aufgegeben habe (George Pell 2011,21) und unterstreicht so die angebliche Rückständigkeit der KlimaschützerInnen. So kann Matthias Horx zusammenfassen: „Heute heißt die Religion ‚Kirche der globalen Erwärmung‘, der Religionsführer ist Al Gore, die Sünde ist unser CO<sub>2</sub>, das wir abgeben, und der Ablass ist die CO<sub>2</sub>-Steuer, mit der wir uns freikaufen.“ (Matthias Horx 2003)

Mit dem Verweis auf den Ablass, der in der öffentlichen Wahrnehmung als eine der größten Verirrungen der katholischen Kirche seit 2000 Jahren gilt, muss das Urteil über die Klima-Religion verheerend ausfallen. Und so ist es nur logisch, das Auftreten eines neuen Reformators zu erhoffen: „Die Parallelen zur Religion fügen sich durchaus, kaum ein Baustein dafür fehlt. Die Erbsünde aus der industriellen Revolution, die Buße, der Verzicht, die von uns verlangt werden, das dennoch kommende Jüngste Gericht, die große Schar Gläubiger und ein paar unverbesserliche Ungläubige, die gebrandmarkt gehören, wenn es denn schon keinen Scheiterhaufen mehr gibt. Die Zeitungen zeigen uns Bilder aus dem Jahre 2100, die den apokalyptischen Schinken von El Greco oder van der Weyden in nichts nachstehen. War es das, wonach es uns in der so lange gottlosen Zeit dürstete? Wenn es denn so wäre, stünden wir noch in der vorlutherischen Zeit... Eine Reformation jedenfalls täte der Klimareligion gut, und dazu beitragen könnte eine offizielle Instanz, die die gegenläufige Forschungsrichtung einschlägt: wider den Weltuntergang.“ (Ulrich Kulke 2007,35)

### 3.4 Kritische Würdigung der klimaskeptischen Analyse

In Auseinandersetzungen mit klimaskeptischen Positionen neigen viele KlimaschützerInnen dazu, die religionsphilosophische Analyse der SkeptikerInnen in Bausch und Bogen zu negieren: Nein, Klimaschutz sei keine Religion und weise keine religiösen Züge auf. Nein, es gehe nicht um die Muster biblischer Sündenerzählungen und katholischer Ablassgeschäfte. Aber mit einer pauschalen Ablehnung der klimaskeptischen Analyse wird man dieser nicht gerecht.

Nüchtern religionsphilosophisch und theologisch betrachtet ist die klimaskeptische Einordnung des Klimaschutzes als eines mindestens teilweise religiösen Geschehens durchaus berechtigt. Denn erstens geht es den KlimaschützerInnen um das Wohl und Wehe der gesamten Menschheit, womit auf ein universales (Un-) Heil angesprochen wird. Zweitens gehen die KlimaschützerInnen davon aus, dass es eines Zusammenspiels aus menschlichem Mühen einerseits und vom Menschen nicht steuerbaren, also „geschenken“ Prozessen andererseits bedarf, um die Trendwende zu schaffen. Auf das Letztere kann man drittens nur hoffen – nicht umsonst hat Greenpeace bei der Klimakonferenz in Cancun 2010 die Frage „Hope?“ zur Kernbotschaft gemacht. Hoffnung ist eine Haltung, die die reine Vernunft übersteigt und damit religiös ist. Es ist ungewiss, ob eine Hoffnung berechtigt ist.

Insofern kann man auch in Europa das sehr amerikanische religiöse Pathos nicht gänzlich ablehnen, das Al Gore in seine Werbung für den Klimaschutz hineinlegt: „Durch die Klimakrise haben wir die Chance, etwas zu erleben, was nur ganz wenige Generationen im Lauf der Geschichte erleben durften: eine Mission von großer Tragweite; das Hochgefühl eines zwingenden moralischen Ziels; eine verbindende gemeinsame Sache; die aufregende Erfahrung, dass wir durch die Umstände gezwungen werden, die kleinlichen Konflikte beisei-

tezuschieben, die so oft das Streben des Menschen behindern, die eigenen Grenzen zu überwinden. Kurz gesagt, wir können an dieser Aufgabe wachsen... Wir werden erkennen, dass es bei dieser Krise nicht um Politik geht, sondern um eine moralische und spirituelle Herausforderung.“ (Al Gore 2006,11)

Das *Problem* liegt also nicht darin, dass Klimaschutz (deskriptiv betrachtet) religiöse Komponenten aufweist, sondern dass die SkeptikerInnen diese Religion ohne jede nähere Reflexion und Begründung (normativ gesehen) *negativ werten*. Es ist kein Zufall, dass sie mit Begriffen wie Ketzerverfolgung und Ablasshandel v.a. auf die mittelalterliche Religion anspielen. Mittelalterlich, das heißt unausgesprochen: rückständig, finster, unaufgeklärt, unvernünftig – im grundlegenden Gegensatz zur modernen kritischen Wissenschaft! Die Möglichkeit, dass die Klima-Religion vernunftbasiert ist, auch wenn sie in ihren Befürchtungen und Hoffnungen die Vernunft übersteigt, ziehen die SkeptikerInnen nicht in Betracht.

Hinzu kommt die *methodische Verblendung*, wenn die SkeptikerInnen über ihre eigene Überzeugung reden: Ihre Skepsis bezüglich der Prognosen der KlimaforscherInnen ist ebenso ein Glaube. Letztlich lassen sich selbst die besten wissenschaftlichen Zukunftsprognosen erst dann beweisen oder widerlegen, wenn sie eintreten oder nicht eintreten. Zuvor bleibt jeder ein Glaube. In origineller Weise machte darauf der Streetart-Künstler Banksy aufmerksam, als er während der südenglischen Flutkatastrophe im Dezember 2009 auf eine Hauswand im überfluteten Londoner Stadtteil Camden die Worte sprühte: „I don't believe in global warming“.

#### 4. Zwei enge Verwandte. Umweltschutz und Religion

Die schärfsten Kritiken enthalten oft die wahrsten Botschaften. Man muss nicht klimaskeptisch werden, um die These zu teilen, dass Klimaschutz und in Analogie Natur- und Umweltschutz religiöse Züge aufweisen.

- Sie haben *starke Überzeugungen* sowohl auf der deskriptiven Ebene der Weltdeutung als auch auf der präskriptiven Ebene eines leitenden Werthorizonts.
- Sie leiten daraus einen *ganzheitlicher Lebensstil* ab, d.h. eine Lebensgestalt, die auf diese Überzeugungen ausgerichtet ist und sie in die Praxis umzusetzen versucht.
- Sie bekennen sich zur *Sakralität* und Unantastbarkeit der Würde der Geschöpfe, die ihnen heilig ist.
- Sie sind UmweltschützerInnen oder „Ökos“, haben folglich eine starke *Identifikation* mit ihren Überzeugungen und ihrem Lebensstil, die sie als unverzichtbaren Teil der eigenen Identität ansehen.
- Sich im starken Sinne für die Umwelt zu engagieren erzeugt ein tiefes Gefühl und Bewusstsein der *Zusammengehörigkeit* mit Gleichdenkenden und -lebenden (syn- und diachron).
- Und natürlich kennt die Umweltbewegung ihre eigenen *Symbole und Rituale*, in denen sich die vorgenannten Aspekte manifestieren und verdichten. Man denke nur an die ritualisierten Proteste anlässlich von Castor-Transporten nach Gorleben oder an die hochgradig symbolisch aufgeladenen Aktionen von Greenpeace, etwa im Zusammenhang der Weltklimakonferenzen.

Verfasste Religionen und Umweltbewegung sind also enge Verwandte. Und das spüren beide zumindest unterbewusst sehr genau. Sonst wären die tiefen Enttäuschungen und Verletzungen nicht zu verstehen, die beide Seiten im Umgang mit der je anderen erlitten haben. Ein typisches Beispiel dafür ist der berühmt gewordene Ausspruch des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Josef Höffner, während einer Pressekonferenz im Rahmen des 89. Deutschen Katholikentags vom 10.-14.9.1986 in Aachen: „Das Tischtuch zwischen den Grünen und der katholischen Kirche ist zerschnitten!“ Sachlich gesehen kann man den Satz durchaus hinterfragen, denn der Grund des zerschnittenen Tischtuchs, die damalige Haltung der Grünen zur Abtreibung, ist als alleiniger Trennungsgrund zumindest sehr stark bewertet. Kommunikativ aber fällt v.a. die starke Emotionalität auf, die im Bild des zerschnittenen Tischtuchs mitschwingt. Es erinnert ja gewollt oder ungewollt an eine vorherige (Liebes-) Ehe, eine familiäre Verbundenheit, die nun zerrissen

ist. Der Kardinal scheint also zumindest unterbewusst gespürt zu haben, dass ihm die Grünen als RepräsentantInnen der Umweltbewegung im Grunde sehr nahe stehen, und die Differenz umso schmerzlicher wahrgenommen zu haben in einer wesentlichen Frage darüber, was heilig ist.

In den knapp 30 Jahren seit 1986 hat sich die Beziehung zwischen Umweltbewegung und Kirchen deutlich entspannt. Und doch bleibt einerseits die Frage, ob die verfassten Religionen die Religionsoffenheit, Religionsaffinität und sogar Religiosität der Umweltbewegten schon genügend würdigen. Aber auch andererseits die Frage, ob die Umweltbewegten die Schöpfungsverbundenheit und Umweltschutzaffinität der verfassten Religionen schon hinreichend wahrnehmen. Meines Erachtens ist hier noch viel Luft nach oben, bis beide die Hoffnung auf den Garten Eden und eine heile Schöpfung im Herzen der je Anderen im umfassenden Sinn des Wortes erkennen.

Michael Rosenberger

## Literatur:

Carl Amery 1972, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek.

Carl Amery 2002, Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt, München.

Tim F. Ball 2010, Analysis of Climate Alarmism Part 2, in: ders. u.a., Slaying the sky dragon. Death of the greenhouse gas theory: the settled climate science revisited, Mount Vernon, 85-162.

Horst Bürkle 1999, Religion. III. Religionswissenschaftlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8,1039-1041.

Peter Dietze 2001, "Klimaschutz" und CO2-Emissionshandel: teure Schildbürgerstreiche, in: CHEMKON – Chemie Konkret – Forum für Unterricht und Didaktik Nr. 2/ 2001, im Internet unter: [http://deposit.ddb.de/ep/netpub/87/42/27/975274287/data\\_dyna/snap\\_stand\\_2005\\_03\\_31/dimagb.de/info/bauphys/umwelt/pdietze1.html#schilda](http://deposit.ddb.de/ep/netpub/87/42/27/975274287/data_dyna/snap_stand_2005_03_31/dimagb.de/info/bauphys/umwelt/pdietze1.html#schilda), (Stand: 26.6.12).

Eugen Drewermann 1981, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg.

Martin Durkin 2007, Die Klimalüge Teil 6, (original The Great Global Warming Swindel), <http://www.youtube.com/watch?v=oimflpOcUQ0&feature=relmfu>, (Stand: 27.6.12).

Michael Fleischhacker 2007, Klimawandel als Religion, Die Tempeldiener der geschundenen Muttergöttin Erde sind Teil des Problems, als dessen Lösung sie sich sehen, in: Die Presse 5.5.07, 43.

Michael Fleischhacker 2009, Der Prophet der Klimareligion, in: Die Presse 19.12.09, 35.

Michael Fleischhacker 2010, Demokratie oder Inquisition, Das Verbotsgesetz ist Ausdruck eines breiten Konsenses über den Unreifegrad unserer demokratischen Kultur, in: Die Presse 6.3.10, 33.

Michael Fleischhacker 2011, Die Debatte über die Erderwärmung hat sich abgekühlt, die akademischen Wurzelseppen sind ruhiger geworden, die Welt geht vielleicht doch nicht unter, in: Die Presse 26.11.11, 2.

Matthias Horx 2003, Wir Klimachonder, in: Die Presse 26.7.03, <http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/212923/Wir-Klimachonder>, (Stand: 7.9.13).

Matthias Horx 2004, Zukunft Passiert: Vom Guten des Bösen, in: Die Presse 3.1.04, [http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/173425/Zukunft-Passiert\\_Vom-Guten-des-Boesen?from=suche.intern.portal](http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/173425/Zukunft-Passiert_Vom-Guten-des-Boesen?from=suche.intern.portal), (Stand: 7.9.13).

Matthias Horx 2007a, Die Klima-Religion, in: Die Presse 29.12.07,37.

Matthias Horx 2007, Anleitung zum Zukunfts-Optimismus, warum die Welt nicht schlechter wird, Frankfurt/Main.

Jennifer Jabs /Jeffery Sobal /Carol M. Devine 2000, Managing Vegetarianism: Identities, Norms and Interactions, in: Ecology of Food and Nutrition 39,375-394.

Hans Jürgen Münk 1987, Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 28, 133-206.

Udo Krolzik 1979, Umweltkrise. Folge des Christentums?, Stuttgart/ Berlin.

Ulrich Kulke 2007, Wehe den "Klimaleugnern". Warum Kritiker der Horrorszenarien keine Chance haben, in: Der Standard 7.2.07, 35.

Hans Labohm 2007, Klimakatastrophenzweifel – Eine Einführung, aus dem Englischen übersetzt von Thilo Spahl, in: Novo-Magazin 86,24-31.

Jürgen Langenbach 2003, Öko-Ärger: Wenn die Gülle die Galle übergehen läßt, Josef Reichholf, Ökologe auf hohen Etagen des WWF, wettet gegen die falschen Propheten und sagt die Umwelt-Apokalypse ab, in: Die Presse 1.2.03, 8.

Horst-Joachim Lüdecke 2008, CO2 und Klimaschutz, Fakten, Irrtümer und Politik, Birkach.

Dirk Maxeiner 2010, Hurra, wir retten die Welt! Wie Politik und Medien mit der Klimaforschung umspringen, Aktualisierte Neuauflage, Berlin.

Ruth Pauli/ Matthias Silveri 2008, „Biosprit ist fürs Klima schädlich!“ Josef H. Reichholf im Gespräch, in: Wiener Zeitung 29.3.08, 42-43.

George Pell 2011, One Christian perspective on Climate Change. Annual GWPf Lecture 26.10.2011, [http://thegwpf.org/images/stories/gwpf-reports/pell-2011\\_annual\\_gwpf\\_lecture\\_new.pdf](http://thegwpf.org/images/stories/gwpf-reports/pell-2011_annual_gwpf_lecture_new.pdf), (Stand: 25.07.2012).

Simone Rappel 1996, Macht euch die Erde untertan. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn.

Josef H. Reichholf 2002, Die falschen Propheten, Unsere Lust an Katastrophen, Berlin.

Michael Rosenberger 2001, Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-89, Stuttgart.

Michael Rosenberger 2013, Das Apfelbäumchen pflanzen. Theologische Wahrnehmungen der gegenwärtigen Klimadebatte, in: Stimmen der Zeit 231,339-349.

Michael Rosenberger 2014a, Die Ratio der „Klima-Religion“. Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit klimaskeptischen Argumenten, in: GAIA 23,93-99.

Michael Rosenberger 2014b, Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München.

Hans-Jürgen Teuteberg 1994, Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 81, 33-65.

Fritz Vahrenholt/ Sebastian Lüning 2012, Die kalte Sonne, Warum die Klimakatastrophe nicht stattfindet, Hamburg.

Lynn White 1967, The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: Science 155, 1203-1207.

Lynn White 1973, The Historical Roots of the Ecological Crisis. Continuing the Conversation, in: Ian G. Barbour (hg), Western Man and Environmental Ethics. Attitudes towards Nature and Technology, Reading MA, 18-30.